60e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 22 1er JUIN 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT Protonotaire apostolique *ad instar participantium* FONDATEUR	Mgr A. ROZIER Prélat de la Maison de Sa Sainteté Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je voudrais avoir votre avis au sujet d'un intervalle dans la forme du baptême.

Un jour, après avoir prononcé : *N., Ego te baptizo,* je m'aperçus que j'étais hors des fonts baptismaux ; je fis donc avancer la marraine et je continuai la formule. Je ne sais plus si je fis signe ou si je parlai pour faire avancer. En tout cas, il fallut le temps de faire trois ou quatre pas, plus celui de disposer la tête de l'enfant au-dessus de la cuve des fonts. Je lus alors dans un auteur italien (peut-être dans Palmieri) que l'on pouvait aller jusqu'à l'intervalle d'un *Pater* sans crainte pour la validité ; mais je trouve maintenant d'autres auteurs beaucoup plus exigeants (v. g. Lehmkuhl. Noldin).

Que faire ?

R. — Dans tout sacrement, matière et forme doivent coexister de manière à constituer un signe moral, le même signe. C'est bien évident, puisque c'est la forme qui détermine la matière. Par elle-même la matière est imprécise; la forme lui donne sa signification. L'eau, qui peut signifier indifféremment un breuvage ou une ablution, est dans le baptême déterminée à cette dernière signification par les paroles : « Je te baptise. »

Cette coexistence des deux éléments essentiels du sacrement est de rigueur variable selon la nature des sacrements. La coexistence physique est requise pour l'Eucharistie, en vertu même des paroles qui énoncent la présence physique : « *Hoc..., hic.* » Mais pour les autres il suffit de la coexistence morale, qui s'entend *humano modo,* telle pourtant qu'on puisse raisonnablement estimer que les paroles de la forme tombent sur la matière. Il est bien évident que si je commençais par dire en présence du catéchumène : « Je te baptise..., » et qu'ensuite j'aille quérir de l'eau à la fontaine pour la verser seulement sur sa tête, il n'y aurait pas union morale entre la forme et la matière. Mais si, au contraire, l'eau que je verse coule un peu avant que je prononce les paroles, parce que ma main a été plus rapide que ma langue, on ne contestera pas la signification de mon acte total; on estimera qu'il y a union morale entre les deux gestes de la main et de la langue. le second n'ayant été qu'en suspension mécanique, tandis que dans mon esprit j'accomplissais bien le même rite. Ainsi jugent les hommes. C'est la manière humaine, et les sacrements faits pour des hommes et administrés par des hommes sont soumis aux mœurs humaines. — Un exemple ne sera pas inutile. Quand, portant un toast, je bois à la santé de mon hôte, je prononce d'abord les paroles : « Je bois à votre santé, » je lève mon verre, et c'est ensuite seulement que, l'ayant porté à mes lèvres, je bois. La parole au présent détermine le geste futur. De même, dans le baptême, si je prononce la parole : « Je te baptise..., » alors que par un retard de ma main l'eau n'a pas encore effectivement coulé, les hommes estimeront néanmoins que j'ai baptisé. C'est pourquoi il est admis communément par les théologiens que le baptême est valide quand la prononciation des paroles a immédiatement précédé ou immédiatement suivi l'effusion de l'eau.

Vous avez rencontré des opinions plus sévères qui ont excité vos scrupules sur la façon dont vous avez procédé en un cas particulier. En effet, quelques modernes se sont rangés à l'opinion de théologiens anciens exigeant pour la validité du sacrement que la prononciation de la formule soit au moins commencée avant que l'ablution de l'eau soit achevée, ou inversement, que cette dernière soit commencée avant que la formule soit prononcée. Ainsi, par exemple, Cajetan parmi les anciens, Prümmer et Noldin parmi les modernes ; ces derniers admettant théoriquement l'opinion commune, mais requérant en pratique l'application de l'opinion plus sévère : « In praxi curandum est, ut materia et forma saltem ita uniantur, ut una inchoetur antequam absolvatur altera » (Noldin, *De sacramentis,* n° 13). Prümmer en appelle à l'Instruction du St-Office du 2 mai 1858 (cf. *Collect. Prop. Fid.,* n° 1159), adressée au Vicaire apostolique d'Abyssinie, dans laquelle on déclare « baptismum (omniaque alia sacramenta post baptismum ita collatum) esse sub conditione repetendum, si completa jam omnino ablutione forma pronuntietur, vel contra absoluta prolatione formæ ad ablutionem procedatur. Quæ quidem Instructio S. Officii videtur esse observanda in praxi ubique terrarum. » (Prümmer, *Manuale theol. mor.,* t. III, n° 17). C'était aussi l'avis, en pratique, de S. Alphonse, et ce fut également l'opinion de l'*Ami* (1912, p. 1021), qui concluait un article par ces mots : « C'est en conséquence cette règle qu'on devra suivre, et le cas échéant, il faudrait, comme l'exige le Saint-Office, recommencer le baptême sous condition. » Et s'appuyant sur les mêmes autorités, Marc-Gestermann écrit

d'une manière absolue : « In baptismo (quod sacramentum est maximi momenti) requiritur ut forma incipiatur ante finem ablutionis, vel e converso. » (Edit. 1928, t. II, nº 1402, c).

N'est-ce pas être trop sévère ?

Le R. P. Cappello l'affirme sans ambages : « Sententia, quam veteres nonnulli theologi et quidam recentiores sequuntur, postulans *ad valorem sacramenti,* ut forma *inchoetur* antequam materia sit applicata, aut vicissim, falsa est juxta communem sententiam, confirmatam implicite a S. O. decr. 30 nov. 1898, et explicite ab allegata decisione S. C. de disciplina Sacramentorum diei 17 nov. 1916, n. III. » *(De Sacramentis,* t. I, nº 21).

Que penser nous-mêmes ?

C'est vrai que déjà S. Alphonse, d'abord affirmatif en faveur de l'opinion commune et allant à autoriser, avant de déclarer invalide le sacrement, un intervalle de temps, entre l'ablution et la formule, égal à la récitation d'un *Pater,* s'était rétracté ensuite dans la pratique. Après avoir noté que Suarez « sententiam Cajetani omnino repellit, » et que De Lugo « illam improbabilem vocat, » il écrivait : « Ratio, quia in composito morali, quale est sacramentum, sufficit moralis simultas. Et de hoc videtur non posse dubitari ; nam ut mox diximus de baptismo, semper ac ablutio non fit, dum actu profertur verbum baptizo, ablutio non verificatur nisi per unionem moralem : hæc autem unio tam erit moralis, si fiat ablutio immediate antequam forma absolvatur, quam si fiat immediate post. Hæc autem unio diversa esse debet pro diversitate sacramentorum, ut recte dicunt Suarez... Major autem unio certe requiritur in baptismo, ubi mora unius Pater noster invalidaret sacramentum... » *(Theol. mor.,* lib. VI, tract 1, *De sacram. in genere,* nº 8). Le saint Docteur prenait point d'appui sur un principe ferme : « de hoc videtur non posse dubitari, » et sa conclusion bien étayée faisait école.

Mais l'importance du sacrement ne pouvait manquer de l'émouvoir, et dans la crainte d'exposer au péril de damnation le salut d'une âme, il revint sur son enseignement. Dans l'*Examen ordinandorum (Homo apostolicus,* appendix III, nº 6), il écrit : « Sententia autem quod sufficiat applicare materiam immediate ante vel post prolationem formæ, est tantum probabilis, non autem moraliter certa, uti requiritur ubi agitur de valore sacramenti, ex propos. damnata ab Innocentio XI ; ideoque non est practice probabilis. » C'était pratiquement revenir à l'opinion de Cajetan. Etant donné que, quand la validité d'un sacrement ou d'un moyen nécessaire au salut est en cause, on ne peut faire usage du probabilisme, et c'est le cas, les auteurs, même probabilistes comme Noldin, se sont rangés théoriquement et pratiquement à l'avis de S. Alphonse : « In praxi curandum est, ut materia et forma saltem ita uniantur, ut una inchoetur antequam absolvatur altera. » Le parti le plus sûr est évidemment de suivre l'opinion de Cajetan. En agissant ainsi on n'aura sûrement pas d'inquiétude après coup. C'est pourquoi nous ne saurions nous écarter d'un si sage conseil.

Mais faudrait-il réitérer le baptême donné selon l'opinion commune théorique, c'est-à-dire quand un très court intervalle, qui ne dépasserait pas le temps d'un *Pater,* aurait séparé la matière et la forme ? Malgré l'Instruction du Saint-Office citée plus haut, nous ne le pensons pas. Car le même Saint-Office déclare valide une ordination dans laquelle l'évêque, « après avoir fait, avec les prêtres, la première imposition des mains sur les ordinands au sacerdoce, continua la prière *Oremus, fratres carissimi,* sans étendre la main droite, comme il est prescrit. » Voici sa réponse, du 30 novembre 1898 : « Si post tactum physicum capitis ordinandorum Episcopus manum extensam habuerit super Ordinandos, saltem immediate ante recitationem *Oremus, etc.,* ordinationem esse certo validam, ut in Decreto S. Officii fer. IV, 12 septembris 1877. Si autem nequidem immediate ante recitationem *Oremus, etc.,* illa manus extensio facta fuerit, ordinationem esse iterandam secreto et sub conditione... » (Cf. *Ami* 1899, p. 410). De même à une ordination où l'évêque n'a étendu la main sur les ordinands qu'après avoir prononcé la forme, le Saint-Office, le 14 décembre 1898, répond : « Acquiescat. » (Cf. *Ami* 1899, p. 497).

Sans doute, les cas ne sont pas explicitement probants pour notre cause. Mais ils nous fournissent une application du principe qui nous a guidés dans notre opinion, à savoir, qu'un acte est valide quand il y a entre le geste et la parole dont il se compose comme éléments essentiels une union morale selon l'estimation commune des hommes, telle par exemple que celle réalisée quand la parole suit (1er cas) ou précède (2e cas) au moins immédiatement le geste. Ce qui vaut pour le geste d'extension de la main dans l'ordination vaut *a pari* pour le geste d'ablution dans le baptême. Et si l'on n'est pas tenu de refaire l'ordination, on ne doit pas être tenu de refaire le baptême.

Mais voici une réponse *ad rem* qui achèvera de nous convaincre. Elle émane de la S. C. *de disciplina Sacramentorum,* le 17 novembre 1916. Un baptême a été conféré de la manière suivante : « ...Aderat piscina : ministellus acatholicus protulit verba *Ego te baptizo* consona ritui Ecclesiæ ; at ipse non infudit aquam, nec sponsam submersit ; sed, prolatis verbis, ipsa sponsa descendit in piscinam et percurrens aquam, ipsa se submersit. » Dans la réponse, la Congrégation, touchant expressément le point de doctrine qui nous occupe, s'exprime en ces termes : « Casus, prout exponitur, manifestat, post prolationem formæ evenisse applicationem materiæ : *prolatis verbis, ipsa sponsa se submersit.* Communis doctrina est ad validitatem baptismatis non requiri unionem physicam materiæ et formæ, sed satis esse unionem moralem, quæ habetur tum si fiat ablutio immediate antequam forma absolvatur, tum si

fiat immediate post. Hæc unio moralis videtur exstitisse in casu exposito, quia innuitur immediata successio inter prolationem verborum et descensum mulieris in piscinam. Proinde ex hoc capite non apparet ratio invaliditatis baptismatis. » (Cf. *Acta Ap. Sedis,* 1916, p. 479, ad III). On ne saurait trouver dans la pratique plus formelle application de l'opinion commune. C'est pourquoi nous souscrivons au P. Cappello déclarant fausse l'opinion de Cajetan et des théologiens qui exigent, *pour la validité du sacrement,* que les paroles de la forme soient commencées avant que soit achevée l'application de la matière, ou *vice versa.*

Et pour répondre à votre doute, cher confrère, nous vous disons : Ne recommencez pas le baptême, et demeurez en paix.

Le baptême *in casu* est certainement valide, car il y a eu union morale entre les paroles et l'ablution, comme dans le cas proposé à la S. C. des Sacrements ; les quelques pas faits pour entrer dans le baptistère ou pour descendre à la piscine n'ont pas empêché la succession d'être immédiate. Il n'est pas un homme sensé qui juge autrement, à moins d'être d'un rigorisme pharisaïque. Puis ouvrez votre Rituel, vous y lirez la manière de baptiser : « Sacerdos... dicit : N., ego te baptizo in nomine Patris (fundit primo), et Filii (fundit secundo), et Spiritus sancti (fundit tertio). » N'est-ce pas ainsi, au moment indiqué, que vous avez versé l'eau sur la tête de l'enfant ? Demeurez donc en paix.

Q. — 1° Dans le n° du 28 mai 1925, vous dites qu'en cas d'usurpation de juridiction (il s'agit d'un baptême) le curé frustré personnellement a droit à une réparation et peut intenter en son nom et au nom de ses employés une action en restitution devant l'Officialité diocésaine contre un curé baptiseur délinquant. Contre cette assertion, ne peut-on pas objecter que l'administration du baptême ne comporte pas de droits ni d'honoraires proprement dits, mais seulement des offrandes et des générosités volontaires ?

2° D'après les can. 738 et 739, un curé peut-il baptiser un enfant qu'il sait ne pas être de sa paroisse, sans en avoir demandé l'autorisation au propre curé ?

3° D'après ces canons, le curé qui a baptisé un enfant d'une autre paroisse ne doit-il pas envoyer l'acte de baptême au propre curé pour être inscrit sur les registres de catholicité de la paroisse natale de l'enfant ?

4° L'Ordinaire peut-il passer outre aux prescriptions du droit, et dispenser un curé de demander l'autorisation requise, pour tous les cas présents et à venir ?

5° Le curé qui a baptisé un enfant qu'il savait être d'une autre paroisse, n'est-il pas tenu de restituer à son confrère la gratification qu'il a reçue pour ce baptême ?

6° A quelle S. Congrégation faut-il s'adresser pour obtenir satisfaction ?

R. — Ad I. Non, cette objection ne saurait avoir aucune valeur.

D'abord, pour ce qui regarde le curé, alors même qu'il ne pourrait être question que d'oblation volontaire et de générosité, si une oblation a été faite, elle revient au curé de l'enfant, il y a droit. Il peut revendiquer ce droit. La revendication de tout droit peut constituer la base d'une action judiciaire (can. 1667, etc.).

Puis, il y a la question d'oblation, aumône, ou honoraires, ou salaire, ou rétribution, ou paiement véritable. Elle a été suffisamment élucidée et expliquée par l'*Ami* pour qu'il n'y ait point de retour nécessaire ou utile en la matière.

Pratiquement, voyez donc si vous-même vous ne vous adresseriez pas à l'Officialité de votre diocèse pour obtenir restitution de votre voisin qui aurait indûment enterré l'un de vos paroissiens. La sépulture ecclésiastique n'est assurément pas un sacrement, mais c'est l'un des sacramentaux, et à l'origine la prohibition d'un salaire a été la même. Et le canon 1234 parle encore de *taxarum seu eleemosynarum.*

Pour ce qui est du sacristain et des enfants de chœur, il n'y a vraiment pas, comme vous en convenez dans vos explications, de difficulté à objecter : ces employés de l'église ont droit à une rétribution.

Et pour tous, du fait que la générosité, le taux de l'oblation n'est pas obligatoirement fixé dans sa quotité, il ne saurait résulter qu'il n'y a pas lieu ou à restitution, ou à action judiciaire. Vous curé, si l'un de vos vicaires s'appropriait les cierges de première communion, vous abstiendriez-vous de protester, sous prétexte que le prix de ces cierges n'est pas fixé obligatoirement à telle somme ?

Rendez donc à votre confrère ce que vous avez touché, tout ce que l'on vous a donné, même volontairement et gracieusement (lorsque votre personne n'est pas en jeu, mais votre seul ministère), à l'occasion d'une usurpation de fonctions attribuées par le droit à la charge curiale. Ne déniez pas du moins à votre confrère, si vous n'avez pas facile ce geste de justice et de correction, la possibilité de faire reconnaître par l'autorité judiciaire ses droits, même utiles.

Ad II. Il ressort du texte même de ces canons que seul le curé peut, en droit, administrer le sacrement de baptême à ses paroissiens. L'évêque, comme le curé, accorde à un prêtre qui n'est pas le propre curé l'autorisation de baptiser. En cas de nécessité, cette autorisation n'a pas besoin d'être demandée, elle est alors présumée en toute correction.

En déclarant que même l'étranger doit être baptisé dans sa propre paroisse, par son propre curé, le droit manifeste bien la volonté expresse du législateur, qui ne trouve ici d'exception, en dehors bien entendu de l'autorisation régulière donnée, que dans les difficultés réelles, et dans le trop grand retard apporté à la réception du sacrement.

Enfin le droit déclare, au can. 739 (et là son ton est plus sévère et plus nettement tranché), que personne ne peut, sans l'autorisation requise, baptiser même ses propres sujets dans le territoire confié à un autre prêtre. Ici, il n'y a pas, généralement, les causes qui peuvent permettre,

ou qui parfois demandent, que le baptême soit administré par tout prêtre sans tenir compte de l'autorité et des privilèges du propre curé. Le curé réside dans sa paroisse, il est donc aussi facile que naturel et régulier de s'adresser à lui.

Nous nous en tiendrons à ce résumé du droit. Nous avons, en effet, longuement expliqué et établi le droit sur ce point, en 1925, p. 341 et suiv., dans la réponse à laquelle se réfère la première question.

Ad III. Ces canons ne disent rien de tel. On peut cependant comprendre, en cherchant le motif des prescriptions de ces canons, que le prêtre qui baptise quelqu'un sans être, de par son titre de curé, le ministre légal du sacrement, doit avertir le propre curé du baptisé. Si le droit, en effet, réserve au curé l'administration du baptême, on peut en conclure qu'il désire que le propre curé soit averti du baptême de ses paroissiens. Ce curé doit connaître les âmes qui lui sont confiées, et qu'il doit instruire dans la religion, sur lesquelles il doit veiller et exercer son rôle de pasteur. Il ne saurait le faire sans les connaître comme soumises à son autorité, ce qui ne peut dériver que du baptême, qui seul fait entrer dans l'Eglise et soumet les chrétiens à l'autorité de l'Eglise et de sa hiérarchie.

Mais si cette obligation de notifier le baptême au propre curé n'existe pas dans ces can. 738 et 739, elle est expressément contenue dans le can. 778. Ce canon prescrit que, chaque fois que le baptême est administré par un autre que le propre curé, et en dehors de la présence du propre curé, le ministre du sacrement, celui qui a baptisé, doit informer le propre curé de l'administration du baptême. Le plus tôt possible, sans délai, celui qui a baptisé doit en avertir le prêtre qui, en raison du domicile, se trouve le curé du nouveau baptisé.

Ce curé, après avoir reçu cette notification, inscrira le nouveau baptisé dans ses *registres de catholicité*. Sous cette forme générale, la formule que notre questionneur emploie est acceptable. Mais s'il entend par *registres de catholicité* le registre paroissial prévu au can. 470, et dont un double authentique doit être remis chaque année à la Chancellerie épiscopale, nous croyons qu'une précision s'impose. Nous ne pensons pas que le curé doive inscrire, à la suite des baptêmes conférés par lui, avec le nº d'ordre suivant le dernier baptême conféré à la paroisse même, le baptême qu'on lui notifie. Ces registres paroissiaux, en effet, sont la collection des *actes originaux* des baptêmes conférés régulièrement à la paroisse, mais ne doivent pas, à notre avis, comporter des *copies d'actes* dressés ailleurs. Les registres dont il est question nous paraissent plutôt devoir être le *Liber status animarum,* où sera noté et l'état de chrétien du nouveau baptisé, et le lieu et date de son baptême, avec une référence aux archives paroissiales où doit être conservée la notification authentique du baptême. Cela suffira pour que le but de la prescription canonique soit parfaitement rempli. Et si plus tard il faut se procurer une copie authentique de l'acte du baptême administré, on saura à quelle église il sera nécessaire de s'adresser. Tout se fera ainsi légalement, et en respectant le caractère propre des livres paroissiaux.

Ad IV. Il ne nous paraît pas que, dans les circonstances ordinaires, l'évêque d'un diocèse puisse donner pareille autorisation, qui n'irait à rien de moins qu'à détruire la loi sur le ministre du baptême, et les droits de chaque curé. Le droit prévoit bien que l'évêque peut donner l'autorisation, permettre qu'un autre prêtre que le propre curé baptise, mais donner une autorisation n'est pas anéantir complètement une loi.

Nous disons : *dans les circonstances ordinaires*, pour lesquelles sont faites les lois. Mais c'est à l'évêque à voir si des circonstances spéciales ne doivent pas amener une dérogation totale à la loi.

Par ailleurs, comme nous avons eu plusieurs occasions de l'exprimer, l'évêque est le curé de tout le diocèse. Il peut, par conséquent, donner pour toute l'étendue du diocèse les autorisations que le droit réserve au curé pour son territoire restreint. Mais si l'évêque croyait bon que, dans toutes les paroisses, chaque curé fût démuni de ce droit exclusif d'administration du baptême, nous pensons qu'il ferait bien de se procurer, avant de donner à tout le diocèse une organisation si opposée aux canons, un indult apostolique.

Il ne s'agit pas dans notre cas, évidemment, de ces contrées très éloignées du centre et de l'église, dans certaines paroisses, et qui sont plus proches du centre et de l'église de la paroisse voisine. S'il résultait de cet état de choses que des baptêmes étaient longuement différés, ou surtout que des enfants n'étaient pas baptisés, pour ces régions l'évêque pourrait, même si le curé y faisait une opposition qui, dans ces conjonctures, ne pourrait être que jugée déraisonnable, autoriser les baptêmes en dehors de la paroisse, par le curé de la paroisse territorialement plus proche. Ce n'est pas de ce cas que nous voulons parler.

Ad V. Pour obtenir satisfaction de quoi ? Contre un curé qui baptise les enfants ou des personnes que le domicile, soit des parents soit personnel, fait membres d'une autre paroisse, il suffira de s'adresser à l'Ordinaire, par la voie administrative, ou à son Officialité par la voie judiciaire. Pour ce dernier cas, voir l'*Ami* 1925, p. 342, *ad III*. C'est notre réponse à laquelle fait allusion la première des questions présentes.

S'il s'agit de l'Ordinaire, qui est estimé ne pas respecter sur ce point les droits du curé et les prescriptions générales du Code, il faut s'adresser à la S. C. du Concile, gardienne de l'exécution des lois générales de l'Eglise en ce qui regarde la discipline universelle du clergé séculier, d'après le can. 250, § 1.

Q. — En philosophie, on apprend que la perfection de l'homme consiste dans un acte de son *intelligence*, c'est-à-dire dans l'acte par lequel il atteint Dieu. — En théologie, on apprend que la perfection du chrétien consiste dans un acte de la *volonté*, c'est-à-dire dans l'acte par lequel il aime Dieu, donc dans la charité. — Comment concilier les deux choses ? La perfection du chrétien ne peut être essentiellement autre que celle de l'homme *in statu naturæ*, et celle du ciel doit être dans la ligne de celle de cette vie.

R. — Votre question est intéressante, non seulement spéculativement, mais encore pratiquement, au point de vue de l'orientation à donner à la vie chrétienne.

Le P. Garrigou-Lagrange l'a fort bien exposée et résolue dans *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 164 et suiv. En vous répondant, nous suivrons modestement ce maître.

Il est très vrai que la considération purement philosophique de la perfection humaine accorde le primat à l'intelligence. L'intelligence est la première des facultés de l'homme comme tel ; elle dirige les autres et nous distingue de l'animalité pure. En nous en tenant à cette considération philosophique, il semble bien que la perfection de l'homme se trouve spécialement dans la connaissance intellectuelle qu'il peut avoir de toutes choses considérées dans leur principe et dans leur fin, et donc dans la connaissance de Dieu, règle suprême de la vie humaine.

En étudiant les facultés de l'âme humaine, S. Thomas a mis en relief cet aspect du problème de la perfection (Iª, q. 82, a. 3) : « Il admet lui-même, écrit le P. Garrigou-Lagrange, que l'intelligence est supérieure à la volonté qu'elle dirige ; l'intelligence a, en effet, un objet plus simple, plus absolu, plus universel, *l'être* dans toute son universalité, et, par suite, tous les êtres ; la volonté a un objet plus restreint, *le bien*, qui est une modalité de l'être et, en chaque chose, la perfection qui la rend désirable. Comme le bien suppose l'être, la volonté suppose l'intelligence et est dirigée par elle : c'est donc bien par l'intelligence que l'homme diffère premièrement de la bête ; c'est la première de ses facultés. » *(Op. cit.*, p. 165).

C'est sur cette théorie fondamentale que l'Angélique Docteur base tout son enseignement sur la béatitude de l'homme (Iª-IIæ, q. 3-5). Et, si nous nous en tenons à l'aspect purement philosophique du problème, le primat de l'intelligence est ici encore mis en un relief saisissant. C'est surtout dans la q. 3, a. 5, qu'il faut chercher, sur ce point, la doctrine de l'Aquinate. Dans l'a. 4, S. Thomas avait établi que le bonheur appartient essentiellement à l'acte de l'intelligence ; et, dans l'a. 5, il développe cette idée, que le bonheur est une opération de l'intelligence spéculative. Trois raisons militent en faveur de cette thèse :

« 1° Puisque le bonheur de l'homme est une opération, il faut que ce soit l'opération humaine la plus éminente. Or, l'opération la plus élevée de l'homme est celle qui procède de la première de ses facultés, mise en rapport avec son plus noble objet. Ainsi la première puissance de l'âme est l'intelligence, et son objet le plus élevé est le bien infini, la divinité, qui est objet non de l'intellect pratique, mais de l'intellect spéculatif...

2° On recherche la contemplation surtout pour elle-même, tandis qu'on ne recherche pas l'acte de l'intellect pratique pour lui-même ; on le recherche pour l'action, et les actions se rapportent à une fin. D'où il est évident que la béatitude, en quoi consiste la fin dernière, ne saurait être constituée par un acte de la vie active, se rapportant à l'intellect pratique.

3° Enfin, par la vie contemplative, l'homme communique avec les êtres supérieurs, tels que Dieu et les anges, auxquels la béatitude le rend semblable. En ce qui est de la vie active, au contraire, même les animaux communiquent avec l'homme, quoique imparfaitement.

Pour toutes ces raisons, conclut S. Thomas, la dernière et parfaite béatitude que nous attendons dans l'autre vie consiste tout entière, en son essence, dans la contemplation. La béatitude imparfaite, telle que nous pouvons l'avoir sur cette terre, consiste premièrement et principalement dans la contemplation ; secondairement, dans l'opération de l'intelligence pratique établissant l'ordre dans les actions et les passions humaines. »

Aussi, la réalisation parfaite de l'ordre surnaturel, dans l'au-delà, consiste, d'après S. Thomas et son école (Iª-IIæ, q. 3, a. 4 et a. 8), dans un acte d'intelligence : « S. Thomas admet aussi qu'au ciel notre béatitude sera essentiellement dans la *vision* béatifique, dans la vision *intellectuelle* et immédiate de l'essence divine, car c'est avant tout par cette vision que nous prendrons possession de Dieu pour l'éternité ; l'amour béatifique ne sera que la conséquence nécessaire de cette connaissance immédiate du Souverain Bien. Comme les propriétés d'une chose dérivent de son essence, notre amour immuable de Dieu et la joie de le posséder suivront nécessairement la vision béatifique, qui sera ainsi l'essence de notre béatitude.

« Le Docteur Angélique ne pouvait pas mieux affirmer la supériorité de l'intelligence sur la volonté, en principe, et dans la vie parfaite du ciel » (G.-Lag., *op. cit.*, p. 165-166).

* *

Pourquoi faut-il cependant, et avec S. Thomas, affirmer qu'*ici-bas la perfection chrétienne* consiste spécialement dans la charité, qui est une vertu de la volonté, et non pas dans la foi ou dans le don de sagesse, dans la contemplation, qui appartiennent à l'intelligence ? Contentons-nous ici de citer le P. Garrigou-Lagrange :

« A cette question, S. Thomas nous a donné lui-même une réponse des plus profondes, et d'une importance capitale en théologie ascétique et mystique. Il nous dit en substance (Iª, q. 82, a. 3) : Bien qu'une faculté soit, par sa nature, supérieure à une autre, comme la vue l'est à l'ouïe, il se peut qu'un acte de la seconde soit supérieur à un acte de la première, comme l'audition d'une sublime et très rare symphonie est plus recherchée que la vue d'une couleur ordinaire. Ainsi, bien que l'intelligence, par sa nature même (simpliciter), soit supérieure à la volonté qu'elle dirige, parce qu'elle a un objet plus simple, plus absolu, plus universel ; à un point de vue cependant (secundum quid) et par rapport à Dieu, l'intelligence reste ici-bas inférieure à la volonté ; en d'autres termes, *ici-bas*

l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance de Dieu (melior est amor Dei quam cognitio), tandis qu'il vaut mieux connaître les choses inférieures que les aimer.

Remarque profonde et qu'on ne saurait trop méditer.

Et d'où vient cette supériorité de l'amour de Dieu sur la connaissance que nous avons de Lui ici-bas ? « Elle vient, dit S. Thomas (ibid.), de ce que l'action de notre intelligence se fait par la représentation *en nous* de la réalité connue, tandis que l'action de notre volonté se porte vers la chose aimée, telle qu'elle est *en soi*. C'est pourquoi le Philosophe dit que le bien, objet de la volonté, est dans les choses, tandis que le vrai est formellement dans l'esprit. » Il s'ensuit qu'ici-bas notre connaissance de Dieu est inférieure à l'amour de Dieu, puisque, comme le dit le Docteur Angélique (ibid.), *pour connaître Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous, et pour nous le représenter nous lui imposons la limite de nos idées bornées. Tandis que lorsque nous l'aimons, nous nous portons, nous nous élevons vers lui, tel qu'il est en lui-même.* Il vaut donc mieux aimer *Dieu* que le connaître, bien que l'amour suppose toujours une certaine connaissance et soit dirigé par elle. Par contre, il vaut mieux connaître les choses inférieures que de les aimer : en les connaissant, nous les élevons en quelque sorte vers notre intelligence, tandis qu'en les aimant nous nous inclinons vers elles, et nous pourrions nous asservir à elles, comme l'avare à son trésor ; il vaut mieux connaître les propriétés de l'or que de les aimer. C'est une des doctrines capitales du Traité de l'Homme que nous a laissé S. Thomas.

Le saint Docteur parle de même au Traité de la Charité (IIa-IIæ, q. 27, a. 4), lorsqu'il se demande : *Peut-on ici-bas aimer Dieu immédiatement*, ou sans intermédiaire ? Il répond : « Notre connaissance de Dieu, parce qu'elle est médiate (ou par l'intermédiaire d'idées) est dite énigmatique et disparaîtra pour faire place à la vision. Mais notre charité ne disparaîtra pas, et donc dès ici-bas elle adhère immédiatement à Dieu. La raison en a été donnée plus haut : *la connaissance, s'accomplissant par la représentation en nous de l'objet connu*, est proportionnée au mode fini de notre intelligence bornée. *L'amour, au contraire, se portant vers l'objet aimé en lui-même*, est proportionné à la manière d'être de cet objet... C'est pourquoi notre reconnaissance de Dieu ici-bas reste médiate, elle s'élève vers lui par l'intermédiaire des choses sensibles ; tandis que dès maintenant notre amour de charité tend vers Dieu immédiatement et de Dieu dérive ou s'étend aux créatures, » au prochain, qui doit être aimé pour l'amour de notre Père commun. « Notre connaissance s'élève des créatures à Dieu, tandis que notre charité descend de Dieu aux créatures » (ibid., ad 2).

On voit bien par là *la supériorité de la charité sur la foi et sur l'espérance*. « La foi et l'espérance atteignent Dieu, en tant qu'il nous donne une connaissance de la vérité, et un secours en vue de la Béatitude ; mais la charité atteint Dieu en lui-même, pour se reposer en lui, et non pour recevoir quelque chose de lui (caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat). Elle est donc supérieure à la foi et à l'espérance et, par suite, aux vertus morales, qui n'ont pas directement Dieu pour objet » (IIa-IIæ, q. 23, a. 6). Ainsi s'explique que la charité, à l'opposé de la foi et de l'espérance, soit inséparable de l'état de grâce et de l'habitation de la Sainte Trinité en nous : « Celui qui reste dans la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (I Joa., IV, 16).

En vertu du même principe énoncé par S. Thomas, on voit encore que *la charité est supérieure à toute connaissance ici-bas*, même à la contemplation qui procède du don de sagesse. Cette connaissance quasi-expérimentale de Dieu lui impose encore en effet la limite de nos idées, et elle tire sa saveur même de l'amour qui l'inspire. C'est la charité qui met en nous une connaturalité, une sympathie aux choses divines, ainsi rendues savoureuses pour nous (cf. IIa-IIæ, q. 45, a. 2 et 4). Les dons du Saint-Esprit trouvent ainsi dans les vertus théologales leur règle éloignée. Ils sont réglés immédiatement par les inspirations divines selon un mode surhumain, et à ce point de vue (secundum quid) ils ajoutent une perfection nouvelle aux vertus théologales, mais ils leur restent pourtant subordonnés par nature (simpliciter) (cf. Ia-IIæ, q. 68, a. 8), et leurs fruits sont les fruits mêmes de la charité : la joie et la paix.

Tout cela montre le sens profond du mot de S. Paul : « *la charité est le lien de la perfection* » (Col., III, 14) ; non seulement elle nous unit à Dieu plus que les autres vertus, mais elle les unit toutes en les inspirant et en ordonnant tous leurs actes à la fin dernière, qui est son objet propre, à Dieu aimé par-dessus tout. En ce sens, S. Augustin a pu dire : « Aime, et fais ce que tu voudras » ; ce sera bien, pourvu que tu aimes en vérité le Seigneur plus que toi-même et par-dessus tout. » *(Op. cit.*, p. 166-169).

* *

Il est donc très exact de placer la perfection de la vie chrétienne, *ici-bas*, dans la charité. Charité actuelle ou charité habituelle ? Quelques théologiens, comme Suarez, enseignent que la perfection consiste *formellement* dans la vertu de charité, mais *antécédemment* et *concomitamment* dans ses actes. Le sentiment de l'école thomiste est quelque peu différent. La perfection, à laquelle est ordonné l'état de perfection, consiste *formellement* dans les ACTES de charité, et *antécédemment* dans la vertu, comme dans le principe de l'opération parfaite. La perfection, en effet, se trouve dans la charité agissante, dans l'activité de la charité : la vertu est ordonnée à son acte, comme à sa perfection, et nous tendons non seulement à *pouvoir* aimer Dieu parfaitement, mais à l'*aimer en fait*, en évitant le plus possible tout péché.

Ajoutons que l'acte de charité, en tant que constituant formellement la perfection chrétienne, ne doit pas être pris en un sens exclusif : il renferme non seulement l'acte élicite de charité, mais encore tous les actes des autres vertus, en tant que ces actes sont commandés par la charité. (Cf. Passerini, O. P., *De statibus hominum, In IIam-IIæ*, q. 184, a. 1, n. 8 et 10).

Q. — Titia, mariée civilement avec un étranger non chrétien, désire le baptême.

1o Est-elle obligée de demander l'autorisation à son mari ?

2o Quoi de spécial pour le baptême ?

3o Le mariage... est valide... Mais après le baptême y aurait-il une formalité spéciale à remplir ?

R. — Ad I. L'autorisation du mari n'est pas requise. Les textes légaux, actuellement les can. 745 et suivants, ne la requièrent pas.

Les adultes qui se sont convaincus de la nécessité du baptême sont tenus à le recevoir le plus tôt possible. Le droit divin leur fait un devoir d'embrasser la vraie religion dès qu'ils se sont aperçus de son caractère de vérité et d'obligation. Ils n'ont à demander l'autorisation de personne, et personne ne peut s'opposer à la réception du sacrement sans lequel l'entrée dans cette véritable religion est impossible.

Ad II. Les conditions ordinaires du baptême des adultes. C'est de sa propre volonté que la femme doit recevoir le baptême, dans la liberté et le libre choix absolu. Elle doit être instruite des principaux mystères de la foi, et avertie de la nécessité de la contrition des fautes qu'elle a commises.

Nous supposons que cette femme est simplement non baptisée, et sans religion, d'après le sens que paraît présenter la question qui, dépourvue de tout détail, nous interdit de penser le contraire. La question d'abjuration ne se pose donc pas.

Ad III. Nous ne sommes pas si affirmatifs sur la validité du mariage. Nous ne connaissons aucun des détails qui puissent nous faire conclure soit à la validité soit à la nullité. Il nous est dit, simplement, que cette femme non baptisée est mariée civilement à un étranger qui n'est pas chrétien.

Il est probable, dans ces conditions, que le mariage est valide...

S'il est valide, le baptême ne le rend pas nul, c'est évident. Il demeure valide et pas n'est besoin d'une confirmation quelconque. Mais il faudra évidemment aussi que le mari soit averti, au moins dans les conditions normales. De ses dispositions dépendra alors le droit pour la femme nouvellement chrétienne, d'user ou non du privilège Paulin.

C'est tout ce que nous pouvons dire, des généralités.

Q. — Une discussion s'est élevée entre deux confrères, Pierre et Paul, au sujet du bonheur des élus.

Pierre a soutenu que ce bonheur consiste principalement dans la vision de Dieu, de ses attributs, de sa puissance, de sa justice, de sa bonté et de sa miséricorde infinies.

Paul, au contraire, a soutenu *mordicus* qu'il consiste principalement dans l'amour, *in amore amicitiæ*, entre Dieu et l'âme élue. « Sur la terre, dit-il, le bonheur le plus doux est d'aimer et d'être aimé ; de même dans le ciel le bonheur des élus c'est *d'aimer Dieu* de tout leur cœur, et de *se sentir aimés de Dieu*. » Il ajoute : « Les livres spirituels, les prédicateurs dans leurs sermons sur le ciel ne parlent que du bonheur de la *vision* dans le ciel, tandis qu'ils devraient insister sur la délicieuse félicité dont on jouit d'aimer Dieu et d'être aimé de lui ; et secondairement d'aimer la Sainte Vierge et tous les Bienheureux et de se sentir payé de retour. »

L'Ami voudrait-il dirimer la controverse et nous dire qui a raison de Pierre ou de Paul ?

R. — Vieille controverse que celle ravivée aujourd'hui par vos confrères Pierre et Paul ! C'est la question débattue entre thomistes et scotistes, et qui est de bien minime importance. Le *Dictionnaire de Théol. cath.* (art. *Gloire*, t. VI, col. 1395 et suiv.) signale les deux opinions librement discutées entre théologiens sur ce sujet.

1° *Opinion thomiste.* — L'élément formel de la gloire essentielle est constitué par la *vision* béatifique. L'élément formel de la gloire est, disent les thomistes, la possession du souverain bien : toute opération concomitante et complétive de l'acte de possession ne peut appartenir au concept constitutif de l'essence même, prise en ce sens strict, de la béatitude... Or, la prise de possession du souverain bien ne peut se faire que par un seul acte, par un acte de l'intelligence, reine de nos facultés et faculté de l'appréhension. La volonté intervient avant par le désir, après par la jouissance ; mais son opération propre ne peut constituer cette prise de possession du souverain bien, laquelle est l'élément formel et, au sens thomiste, essentiel, de la béatitude. D'ailleurs, la béatitude, étant l'*objet* même de la volonté, ne saurait être constituée par l'*acte* même de la volonté... L'opération de la volonté n'est pas pour autant exclue de la félicité suprême ; mais elle n'est que le corollaire et le complément obligé de l'opération de l'intelligence.

« Quand il s'agit de Dieu, il n'y a point d'intermédiaire, pour le connaître comme il est ; il faut qu'il soit lui-même dans notre esprit ; aucune image ne peut le représenter et, par conséquent, la contemplation de Dieu et l'union à l'être, à la réalité, à la substance de Dieu se confondent. C'est pourquoi *voir Dieu* comme il est, c'est *saisir Dieu en lui* : posséder la pleine idée de Dieu, c'est posséder Dieu lui-même. Et alors, il y a entre Dieu et nous l'union très haute, très étroite, très intime qu'il y a entre une idée certaine, lumineuse et l'esprit qui l'a conçue. Mais cette union ne se produit pas entre l'esprit qui est la partie la plus intime de l'âme, sans que l'âme soit toute pénétrée de la divinité. L'âme n'est point pénétrée dans ces noces de lumière, sans être imprégnée et débordée de perfection, sans être ravie dans l'amour, sans être enivrée dans la joie, sans devenir semblable à Dieu même, gardant sa nature comme le fer rouge garde la sienne, mais rayonnant de splendeur, d'amour, de béatitude divine, comme le fer revêt les propriétés du feu qui l'a embrasé. De sorte qu'*avant tout*, la béatitude, *c'est connaître, c'est voir, c'est vivre par l'extase de la science et de la lumière*[1]. »

2° *Opinion scotiste.* — Le principe fondamental de cette opinion est que l'élément formel de la gloire essentielle des élus réside *uniquement* dans une opération de la volonté. Cette opération peut être ou l'amour, et c'est l'opinion de Scot, ou la joie béatifique, et c'est l'opinion de Pierre Auriol.

Scot pense que l'élément formel de la gloire essentielle des élus réside dans l'acte d'*amour d'amitié*, opération de la volonté humaine s'attachant à Dieu pour lui-même (*In IV Sent.*, dist. 49, q. 4 et 5). Au dire de Capréolus et de Médina, Pierre Auriol aurait enseigné que l'acte de volonté

[1] P. Janvier, *Carême de 1903, La Béatitude*, p. 122-123. — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 3, art. 4 et 8, et tous les thomistes.

procéderait non de l'amour d'amitié, mais de l'*amour de concupiscence* et consisterait dans la délectation, dans la jouissance de l'âme possédant Dieu, son bien suprême.

L'opinion de Pierre Auriol est insoutenable : la joie béatifique n'est qu'une conséquence de la possession du souverain bien ; son objet est, non le souverain bien, mais la possession qu'on en a ; elle ne peut donc être la fin dernière de l'homme. Scot lui-même avait réfuté cette explication, en montrant l'infériorité de l'acte d'amour de concupiscence par rapport à l'acte d'amour d'amitié. L'acte d'amour de concupiscence, peut, en raison des circonstances, être immodéré et en dehors de l'ordre. Par lui-même, il n'est pas nécessairement bon (exemple du péché des anges). L'acte d'amour d'amitié est toujours, au contraire, et en lui-même et dans son objet, un acte moralement bon ; s'il acquiert quelque difformité en raison des circonstances, ce sera uniquement par déficience et non par excès. De plus l'acte d'amour de concupiscence est psychologiquement postérieur à l'acte d'amour d'amitié : si je désire ce bien *pour moi*, c'est que je l'aime d'abord comme bien. Ensuite, l'acte d'amour d'amitié comporte une affection basée sur un sentiment de justice à l'égard du bien aimé; l'acte d'amour de concupiscence ne comporte qu'une affection d'intérêt. Enfin, et pour tout résumer d'un mot, l'acte d'amour d'amitié tend vers l'objet, comme *bien en soi ;* l'acte d'amour de concupiscence tend vers l'objet, comme apportant *un bien à celui* qui le désire. *(Report. Oxon.*, I, dist. 1, q. 5, n. 3 et 6 ; *Opera,* t. VIII, p. 381 et 385).

Toutefois, l'opinion de Scot elle-même paraît moins admissible que celle de S. Thomas, parce que l'amour d'amitié ne cause pas nécessairement la possession de l'objet aimé. Aussi les Scotistes les plus décidés sont-ils obligés de reconnaître que la vision béatifique est une condition prérequise à la béatitude et inséparable de cette béatitude. (Scot, *Report. Oxon.* IV, dist. 49, q. 4, n. 4, t. XXI, p. 97).

Ce qui n'empêche pas Scot et les Scotistes d'enseigner que l'élément formel de la gloire, c'est l'acte de la volonté qui met l'élu dans *la pleine et parfaite* possession du bien souverain. — « L'acte n'est plus parfait que s'il unit plus parfaitement le sujet à l'objet parfait. Or, l'acte de la volonté nous unit à la chose voulue, telle qu'elle est en soi; l'acte de l'intelligence ne nous unit à la chose connue qu'en tant qu'objet présent dans notre connaissance. Or l'objet béatifiant est plus noble en soi que dans l'être qu'il possède en qui le connaît. Donc l'acte de volonté nous unissant au Bien souverain est plus parfait que l'acte de connaissance. » (Scot, *loc. cit.*, q. 4, n. 20, p. 163).

On touche du doigt le double sophisme. Scot suppose en premier lieu que c'est par l' « acte de volonté que nous sommes mis en possession de l'objet aimé, ce qui n'est pas nécessairement vrai ; en second lieu il transporte dans la psychologie de la béatitude parfaite les conditions de la connaissance naturelle, selon lesquelles, en effet, l'objet connu n'est atteint par l'intelligence que selon l'être intentionnel qu'il possède dans le sujet connaissant. Ce qui est absolument faux dans la vision béatifique, où le « verbum mentis » fait précisément défaut, l'intelligence étant surélevée par la lumière de gloire et rendue apte à atteindre l'essence divine *ut in se est*.

Aussi l'*Ami* se rallie-t-il pleinement à la thèse thomiste. Sans doute, toute liberté doit être laissée à Paul de défendre son opinion; mais nous réclamons aussi pour nous la liberté de conclure, avec le P. Noble, O. P., de la manière suivante :

« Il ne s'agit pas de nier l'importance de l'un ou de l'autre de ces composants, de la vision dans l'intelligence, de l'amour et de la joie dans la volonté. Mais il s'agit de savoir lequel est le plus important, celui qui est la raison des autres...

Toute amitié comprend ces quatre choses : la connaissance de l'amabilité de l'être aimé ; la complaisance affectueuse en cette amabilité ; la joie du bien et du bonheur de l'ami ; enfin, chez celui qui aime, la joie ressentie de son amour même. Mais, par quoi, au juste et premièrement, est réalisée l'union amicale ?

Il faut éliminer tout de suite cette dernière joie comme élément premier : ce n'est pas elle qui fait l'union amicale ; ne faut-il pas que l'amitié existe déjà pour en éprouver toute la joie ? D'autre part, la joie du bonheur de l'ami fait partie de la complaisance affectueuse de la volonté dans l'amabilité de l'ami. Se réjouir du bien de l'ami c'est se complaire en lui, en lui voulant et en lui souhaitant tout son bien.

Restent donc en présence, pour être comparées au point de vue de l'importance première et causale de la béatitude : la connaissance pénétrante de l'ami et la complaisance affective.

Pour S. Thomas, c'est la vision, la confidence extatique, l'intuition pénétrante de la personnalité de l'ami dans ses replis les plus intimes qui fait l'amitié et établit la communion des vies. Se révéler à un ami et recevoir sa révélation : voilà l'acte amical par excellence. Sans doute, l'affection n'attend pas, pour se donner, la révélation totale de l'amabilité en laquelle elle se complaît ; mais elle la désire toujours ; elle réclame la vision présente et profonde. C'est par la prise de connaissance réciproque de chacun des amis que leurs âmes fusionnent...

Dans l'amitié éternelle, la vision « face à face » réalisera l'union de notre âme avec Dieu ; car c'est par cette confidence éternelle des splendeurs de son amabilité infinie qu'Il se donnera à nous. Nous pourrons, sans arrêt, dans un ravissement continu, le regarder, le connaître, le pénétrer. Notre charité vivra de cette contemplation, elle s'en nourrira : des torrents de lumière sortiront de cette vision, et notre âme, ainsi plongée dans ces ineffables clartés, sera enivrée d'amour, transportée de joie, béatifiée [1]. »

[1] **H. D. Noble, O. P., *L'Amitié avec Dieu*, nouvelle édition (1932), p. 111-113.**

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

François Coppée [1]

Peu de temps avant sa mort, arrivée le 23 mai 1908, François Coppée écrivait à un ami : « Devenons modestes... Quelques-uns d'entre nous — oh ! un très petit nombre — deviendront peut-être un jour un sujet de thèse pour le doctorat, mais il ne restera d'eux qu'une page dans l'anthologie... »

Grâce à M. l'abbé Le Meur, voilà vérifiée la première partie de cette assertion. Et ce qui restera de Coppée, nous pourrons le deviner à la lecture de son étude si informée et si complète ; nous n'aurons qu'à emprunter à l'auteur ses propres conclusions.

Certes, on avait déjà beaucoup écrit sur Coppée. Et si la jeune génération est un peu tentée de l'oublier, — elle pousse volontiers ses aînés du coude et déclare sans sourciller qu'elle n'a pas eu de maîtres, — de graves revues, en particulier le *Correspondant* et la *Revue des Deux Mondes,* ont perpétué jusqu'en ces dernières années le souvenir de ce probe écrivain. M. Jean Monval surtout, neveu et héritier du poète, archiviste à la Comédie Française, met depuis 1909 une sorte de piété filiale à révéler les aspects les moins connus de son activité littéraire et à étudier ses rapports avec les poètes ou écrivains qui furent ses contemporains : Catulle Mendès, Victor Hugo, les Goncourt, Mallarmé, Barbey d'Aurevilly, Albert Samain, Huysmans, Sully-Prudhomme, Verlaine, Fabié et Abel Bonnard, notre récent académicien dont il encouragea les débuts. La « littérature » coppéenne est d'ailleurs abondante. J'ouvre le premier volume de la monumentale *Bibliographie de la littérature française, 1800 à 1930,* d'Hugo Thieme, qui vient de paraître, — et que je présenterai un jour aux lecteurs de l'*Ami* — et j'y trouve quatre grandes colonnes de références. Il était temps que l'on mît en œuvre tous ces travaux épars et que l'on nous donnât sur la vie et sur l'œuvre de Coppée l'ouvrage d'ensemble qui manquait.

* *

François Coppée naquit à Paris le 26 janvier 1842, huitième et dernier enfant d'Alexandre-Joseph Coppée et de Rose-Louise Baudrit. Son grand-père, d'origine populaire et wallonne, était venu chercher fortune à Paris et son père fut commis principal au ministère de la Guerre. « C'est grâce à mes aïeux, écrira-t-il plus tard, que je suis un raffiné qui se plaît avec les gens simples, un aristocrate qui aime le peuple... »

Son âme s'épanouit, dès l'enfance, dans la chaude et délicate atmosphère d'une famille tendrement unie. De cette vie familiale il a tracé de charmants portraits dans ses *Souvenirs d'un Parisien* et dans *La Bonne Souffrance.* M. Le Meur fait de larges emprunts à ces deux volumes, nous présente tour à tour les parents et la sœur aînée Annette, compagne fidèle du poète qu'elle précédera de huit jours seulement dans la tombe.

Il eut, semble-t-il, une enfance assez pieuse, et grandit sous une discipline empreinte de douceur et de tendresse jusqu'au moment où il dut faire connaissance avec celle du collège. De la pension Hortus où il fut d'abord placé, il garda un mauvais souvenir et plus tard il n'évoquait son directeur que comme un cuistre doublé d'un marchand de soupe. En octobre 1853, il débuta en Sixième au lycée Saint-Louis. Ce ne fut pas un élève brillant : son nom ne figure que cinq fois au palmarès, et une seule fois pour un prix, le second prix d'histoire et géographie en Sixième. Bref, rien qui fasse présager un poète ou un académicien.

Dès la fin de la Troisième, il interrompait ses études pour prendre sa part des charges de la famille, charges accrues par la mise à la retraite du père. Et en attendant que son âge lui permît d'occuper une place d' « expéditionnaire surnuméraire » au ministère de la Guerre, il entra dans les bureaux d'un certain M. Montagne, architecte.

Il y resta deux ans, mais il s'en échappait souvent pour fréquenter deux endroits qui lui étaient particulièrement chers : le jardin du Luxembourg et la Bibliothèque Sainte-Geneviève. C'est là qu'il assouvit sa fringale de lecture et qu'il complète son instruction. Excédé des rapports ou devis dont le chargeait l'architecte, il se délecte à la lecture des grands lyriques du XIXe siècle, de Victor Hugo surtout, dont les récents *Châtiments* (1853) le transportent d'admiration. Et déjà il entend au fond de son cœur une voix qui lui dit : « Et toi aussi, tu es poète ! »

Le voilà enfin commis-surnuméraire au ministère de la Guerre. Il y est un employé modèle. Les premières années sont dures : la misère règne au foyer, le père meurt. Il trouve néanmoins le temps de taquiner la muse et d'écrire plus de 6.000 vers. Mais il cherche sa voie. C'est alors qu'un heureux hasard met Catulle Mendès sur sa route. Quelle scène charmante que cette rencontre, narrée en détail par M. Le Meur ! Nous ne pouvons malheureusement nous y attarder. C'est auprès de Catulle Mendès que Coppée fait l'apprentissage du « métier ».

L'année suivante, 1864, il est introduit chez Théodore de Banville, lit ses premiers essais et noue avec son aîné une amitié qui ne se démentira jamais. Il fréquente aussi Leconte de Lisle chez qui les jeunes poètes d'alors vont tous les samedis soirs « comme les croyants vont à la Mecque. » Quelques-unes des meilleures relations de François Coppée datent de ces années et de ces récep-

[1] D'après la thèse de doctorat ès lettres de M. l'abbé LÉON LE MEUR, aumônier au Collège Stanislas. *La Vie et l'Œuvre de François Coppée,* gr. in-8 de 228 p., 30 f., Paris, *Spes.*

tions : avec plus ou moins d'intimité, il se lie alors avec Sully-Prudhomme, José-Maria de Hérédia, André Lemoyne, Mallarmé, Huysmans, Verlaine. De chacun de ces poètes, M. Le Meur présente, en passant, de curieux médaillons qui font revivre toute une époque littéraire, celle du Parnasse.

En 1866, paraît, dédié à Leconte de Lisle et publié à cinq cents exemplaires, aux frais de l'auteur, le premier recueil des poésies de Fr. Coppée, *Le Reliquaire*. Bien accueilli par les maîtres, chaudement loué par Victor Hugo, il est bientôt suivi d'un second recueil, *Intimités*, édité par Lemerre. En 1868, Coppée écrit le poème bien connu : *La Bénédiction*, et l'année suivante *Le Passant*, comédie en un acte en vers, qui fut interprété par la célèbre tragédienne Agar et la jeune Sarah Bernhardt et connut le triomphe dès la première représentation à l'Odéon.

C'est d'un seul coup la célébrité. Coppée attire sur lui l'attention et la sympathie du public, celle même du pouvoir : quelques semaines plus tard, la pièce est représentée chez la princesse Mathilde, devant l'empereur et l'impératrice. « Le succès, écrit M. Le Meur, a consacré un nom qu'une voix incomparable (celle de Sarah Bernhardt) vient de jeter aux échos de la renommée. »

Ce succès lui permet d'aller dans le Midi refaire une santé délabrée par la vie de privations qu'il a jusqu'alors menée. Bref, c'est un homme heureux, malgré la jalousie qu'il provoque autour de lui, malgré l'échec des *Deux Douleurs* qu'il a fait donner le 20 avril 1870 à la Comédie Française, malgré les malheurs de la guerre qui le laissent un peu trop indifférent et ne lui inspirent que quelques poèmes assez ternes.

Les années 1871 et 1872 sont surtout la période des *Humbles* et des *Promenades et Intérieurs*. « Il lui plaît, maintenant qu'il a un nom, de se faire le poète des petites gens. » Sous la familiarité se cache d'ailleurs une dextérité prosodique de virtuose. En 1876, il est invité par le Gouvernement de Genève à faire en Suisse une série de conférences et de lectures. Il y ébauche une idylle qui se termine en comédie, mais dont il gardera toujours une secrète blessure. A la même époque, le Gouvernement français consacre sa renommée en le faisant chevalier de la Légion d'honneur. Cette année 1876 est une des plus fécondes de sa vie littéraire : le poète donne coup sur coup *Le Luthier de Crémone*, les *Récits et Elégies*, et la *Guerre de Cent ans*, grand drame en vers écrit six ans plus tôt, œuvre patriotique, anglophobe, qui avait pour but de montrer les désordres de la Patrie et les efforts de nos aïeux pour les réparer, mais qui ne put être représentée.

« Désormais, encouragé par ses admirateurs, stimulé par la critique, il connaîtra de plus en plus la joie d'écrire et de produire ; et les drames vont alterner avec la poésie, les contes en prose avec les articles de critique dramatique. »

La période 1880-84 est illustrée par deux grands drames en vers : *Madame de Maintenon* et *Severo Torelli*. La première, belle pièce dont l'héroïne, la femme la plus antidramatique du monde, nous est offerte dans toute la pureté de son caractère, n'obtint qu'un succès d'estime. Le second, drame saisissant, aux scènes passionnées, fut représenté à l'Odéon le 21 novembre 1883 et connut le triomphe. Trois mois plus tard François Coppée était élu membre de l'Académie française.

L'année suivante, les *Jacobites*, drame historique qui évoque les Ecossais partisans de Jacques Stuart au XVIIIe siècle, maintiennent devant le public la réputation du poète en dépit des symbolistes et décadents qui bousculent le Parnasse et traitent Coppée de « vieux pompier ».

En 1887 paraît *Arrière-Saison*, recueil de vers dramatiques qui sont parmi les plus brûlants qu'il ait écrits. 1889 vit l'incident du *Pater* : la représentation de cette pièce chrétienne, qui a pour objet la lutte entre la vengeance et le pardon, fut interdite par le gouvernement, à cause d'allusions à l'histoire contemporaine.

De 1892 à 1897, Coppée assure une collaboration régulière au *Journal*, récemment créé. Chaque semaine il y fait au public des confidences « écrites sur un ton simple et cordial, agréables à entendre et à lire, surtout inspirées par son bon sens, mais par un bon sens un peu court. » A la même époque, il publie deux recueils de nouvelles, les *Contes de Noël* et *Le Coupable*, roman dans lequel il trace le tableau réaliste de l'enfance abandonnée et fait la satire de la société égoïste. Il obtient encore un nouveau et éclatant succès avec le drame *Pour la Couronne*, représenté pour la première fois à l'Odéon, le 19 janvier 1896 [2].

Mais sa santé est devenue de plus en plus délicate. Il quitte Paris en décembre 1896 pour aller passer l'hiver à Pau. Il y subit une grave opération chirurgicale qu'il faut renouveler à son retour à Paris. De son lit d'infirme, il se tourne vers Dieu et retrouve bientôt la foi de son enfance. Un jour que l'abbé Bouquet, aumônier du lycée Saint-Louis, lui fait une visite d'ami, il le retient plus longtemps et se confesse.

Avec une conviction et une bonne foi qui sont un touchant hommage à la croyance retrouvée, il dit à ses lecteurs du *Journal* son bonheur de revivre une foi et une pratique longtemps négligées. Ces articles réunis formeront l'admirable recueil de la *Bonne Souffrance*, qui restera l'un des meilleurs titres de gloire du poète et qui est une date dans l'histoire littéraire contemporaine (1898). Avec Verlaine et Huysmans, Coppée inaugure « la lignée des écrivains catholiques d'hier et d'aujourd'hui qui ont développé, en en puisant à même la

[2] En voici le thème :
Dans les Balkans, un fils de roi surprend son père en flagrant délit de trahison, et il est forcé de le tuer pour sauver son pays de l'invasion ; accusé lui-même du crime qu'il a empêché, il se tait pour que la mémoire de son père reste intacte, et il est condamné à vivre enchaîné au socle de la statue de gloire élevée à ce père infâme. Une jeune fille veille, la courtisane Militza, que le héros a recueillie et qui l'aime ; elle le poignarde, puis se tue dans ses bras.

moelle de leurs os, le magnifique, le sanglant, le consolant thème de la *douleur*[3]. »

Alors se déchaîne la campagne pour la revision du procès Dreyfus[4]. Coppée, qui n'a rien cependant du militant, se lance dans la lutte. De concert avec Jules Lemaître, Gabriel Syveton et quelques autres notabilités de la politique et des lettres, il fonde la *Ligue de la Patrie française* (janvier 1899)[5], dont il est élu président. Mais son catholicisme franchement affiché gène quelques ligueurs influents ; on estime plus habile, plus « opportun » de choisir comme chef un homme dont l'attitude religieuse serait moins nette et moins marquée. Coppée doit se retirer devant les critiques et il écrit cette phrase très digne : « Je constate que mon caractère est incompatible avec la vie politique et ses basses combinaisons... »

Il rentre alors chez lui, et de sa maison de la rue Oudinot fait un petit cénacle littéraire, un cercle d'honnêtes gens. Mais dès le mois de mai 1907 sa santé donne de sérieuses appréhensions. La langue commence à s'empâter : c'est le premier symptôme du hideux cancer qui va, pendant douze mois, le torturer et le dévorer. Il sent venir sa fin, et le 4 avril 1908, dans un dernier sonnet, dédié à Arthur Meyer, il fait cette profession de foi :

Démon des écrivains, arrière, vanité !
Qu'ils sonnent faux, les mots *gloire* et *postérité*,
Pour le croyant qui songe à la vie éternelle !

Six semaines plus tard, le samedi 23 mai, il s'éteignait, après avoir reçu les derniers sacrements d'un vicaire de Saint-François-Xavier, et « levé les yeux à plusieurs reprises vers l'image de Celui en qui il avait mis sa foi. »

* *

Telle fut la vie de François Coppée, vie régulière, sans à-coups, tout entière consacrée aux lettres, comme on l'a vu.

Dans la seconde partie de son travail, M. l'abbé Le Meur étudie l'œuvre. Nous ne le suivrons pas dans l'analyse minutieuse et le commentaire critique qu'il fait des moindres productions du poète. Mais nous lui emprunterons ses conclusions sur l'homme et sur l'écrivain.

Voici l'homme, au physique, à l'époque de sa réception à l'Académie française :

« Sa taille moyenne mais bien prise, faisait valoir l'habit vert qui s'ouvrait largement sur un plastron de chemise au col rabattu et noué d'une étroite cravate blanche. La tête retenait le regard ; le visage au teint bistre, la chair pleine mais sans empâtement, le nez fort et la narine légèrement dilatée, les lèvres rasées et quelque peu sensuelles, le menton arrondi, semblaient dire la joie de vivre, n'eût été la commissure des lèvres qui s'abaissait en un pli mélancolique, et aussi la lumière des yeux tempérée de douceur et d'émotion. Le front plus large que haut mais bien droit était encadré d'une abondante chevelure qui ne s'argentait pas encore et qui ondulait des deux côtés des tempes. En toute vérité ce masque consulaire autorisait la comparaison avec celui de Bonaparte. »

Coppée possédait les dons qui attirent :

« (C') était un causeur agréable, brillant à l'occasion. Il parlait en serrant les dents et crispant légèrement la bouche, d'une voix un peu mordante et accentuée sur les *r*... Il faisait de l'esprit, mais sans aucune recherche, satisfait seulement d'avoir trouvé le mot qui fait rire, riant lui-même de ses trouvailles. Car comme il arrive à ceux dont les écrits sont empreints d'une tendre émotion humaine, il réagissait dans ses propos contre son sentimentalisme, en essayant, en affectant de tout prendre à la plaisanterie et même à la blague : cela s'ajoutant au don qu'il avait de dire et de conter faisait une conversation d'un goût savoureux. »

Il avait été élevé pieusement, nous l'avons dit, mais sans que l'on prît un soin suffisant d'éclairer sa foi. Aussi négligea-t-il très tôt la pratique religieuse. S'il n'en souffrait pas, il ne tomba jamais dans les platitudes de la négation ou des plaisanteries faciles, et quand plus tard il se convertit, il put se rendre le témoignage qu'il n'avait jamais renié formellement les croyances de son enfance.

« Sa conversion, écrit M. Le Meur, est un phénomène très simple de psychologie religieuse. On ne trouve ici ni nuit tragique ni angoisse métaphysique ni même enquête menée par l'intelligence à travers les recherches philosophiques ou religieuses. C'est le cas, si fréquent qu'il en est presque banal, d'un homme élevé chrétiennement qui, au fond, n'a jamais cessé de croire, parce qu'il n'avait aucune raison de ne pas croire, mais qui, depuis longtemps, a cessé de pratiquer la religion parce que cette pratique le gênait. Quand sa vie se fut accordée avec les exigences du catholicisme, son « scepticisme » s'évanouit : plus rien ne l'écartait d'une religion qu'il n'avait guère approfondie, sans doute, mais qu'il avait cessé de pratiquer sans jamais la désavouer, ainsi qu'il ressort du vague programme d'idéalisme

[3] M. José Vincent dans la *Croix* du 8 janvier 1933. Dans cet article, d'ailleurs fort intelligent, le critique littéraire de notre grand journal catholique malmène, en y mettant les formes, l'auteur du présent volume à qui il reproche d'avoir « constamment et jalousement veillé à ce que son estimable livre conservât tout le temps cette traditionnelle tonalité grise où maints auteurs de thèses ont voulu voir, semble-t-il, une loi du genre, » — comme si cette « tonalité grise » n'était pas celle même de la vie et de l'œuvre de Coppée ! — et son laconisme, quand il évoque la *Bonne Souffrance*. M. Le Meur n'avait point à faire œuvre apologétique. Je préfère de beaucoup le jugement mesuré et autorisé de M. Le Meur qui a fait de l'œuvre de Coppée une étude approfondie, consciencieuse et probablement définitive, à celui de l'auteur des *Propos un peu vifs* qui en est resté à ses impressions d'il y a quarante ans.

[4] Alfred Dreyfus, juif, capitaine à l'Etat-major du ministère de la Guerre, accusé d'avoir livré des documents à l'ambassade d'Allemagne, avait été condamné par le Conseil de guerre, le 22 décembre 1894, à la déportation perpétuelle dans une enceinte fortifiée et interné à l'île du Diable. En août 1898, le commandant Henry dut avouer que c'était lui, Henry, qui avait fabriqué le fameux bordereau qui avait servi de base à la condamnation, et se trancha la gorge dans sa prison du Mont-Valérien (31 août). Le 3 juin 1899, la Cour de cassation cassait l'arrêt de 1894 et renvoyait Dreyfus devant le Conseil de guerre de Rennes. Le 9 septembre suivant, celui-ci condamnait Dreyfus à dix ans de détention, avec circonstances atténuantes. Le Président de la République Loubet signait sa grâce dix jours après. En 1903, à la requête de Dreyfus, l'affaire revint devant la Cour de cassation, qui le 12 juillet 1906 annula sans renvoi le jugement de Rennes ; Dreyfus fut réintégré dans l'armée, décoré et réhabilité publiquement.

[5] La *Ligue des Droits de l'homme et du citoyen* avait été fondée le 4 juin 1898.

chrétien esquissé un jour par lui pour ses lecteurs du *Journal.* »

En politique, il fut patriote, voire « cocardier » et « revanchard. » Mais eut-il des idées précises en matière de régime et de gouvernement ? Son biographe s'est posé la question. Mais le poète avait répondu d'avance :

Je suis une « espèce de socialiste sentimental, un peu sceptique, pas mal réactionnaire au fond, partisan du bon Dieu et du drapeau, qui ne crois point du tout que toutes les libertés soient bonnes, admirateur passionné du petit Caporal, mais qui m'accommoderais très bien du roi d'Yvetot et même d'une tyrannie moins paternelle, pourvu qu'elle fût bien française, et qui ai vingt fois en toutes lettres exprimé mon horreur pour les crimes anarchistes et ma stupéfaction devant l'imbécillité des théories qui les inspirent. »

Quel jugement convient-il de porter sur son œuvre ? Celle-ci est triple : quelques volumes de contes et de romans en prose, de nombreux volumes de poésies et une vingtaine de pièces de théâtre. Elle occupe douze volumes in-8o dans l'édition Lemerre des *Œuvres complètes* (qui ne le sont pas) parues de 1885 à 1897.

Les romans et les contes, à part *La Bonne Souffrance* et les délicieux *Contes pour les jours de fête,* ne s'adressent pas à la jeunesse. Ils sont d'ailleurs fort au-dessous des poésies et du théâtre, et ne possèdent ni le relief dramatique des récits de Mérimée, ni le charme délicat des contes d'Alphonse Daudet, ni l'observation incisive et profonde des nouvelles de Maupassant :

« Tout considéré, ces contes manquent de profondeur et de souffle. Ils peuvent plaire à la clientèle — dont on connaît les goûts — de tel journal auquel on fournit une copie régulière ; ils n'offrent pas de cas d'un intérêt largement humain qui, dépassant les contingences de temps et de public, posent des problèmes de nature à passionner l'auditoire indéfiniment élargi où entrent les « honnêtes gens » de tous les pays et de tous les temps. »

En poésie, Coppée aborda un peu tous les genres : poésie lyrique, élégie, conte réaliste, légende, épopée, satire, poésie descriptive. On lui a reproché de s'être peu renouvelé, d'avoir été le prisonnier des thèmes faciles qui lui avaient réussi, d'avoir trop chanté Paris, de n'avoir relevé dans sa peinture du petit monde qu'un pittoresque de surface et d'être tombé dans la banalité. Et ces reproches sont en partie mérités. Mais tous les critiques s'entendent pour louer la souplesse étonnante de sa versification. Dans le premier volume de ses *Contemporains,* Jules Lemaître écrivait déjà : « Avant tout, M. François Coppée est un surprenant versificateur... Volontiers j'appellerais l'auteur du *Reliquaire* et des *Récits et élégies* le plus adroit, le plus roué de nos rimeurs » (p. 84).

L'originalité de cette poésie, nul ne l'a mieux saisie qu'un autre poète dont M. Le Meur rapporte le témoignage :

« Il est novateur, dit Edmond Haraucourt, non seulement par le choix des sujets, mais aussi par la contexture de son vers... et son alexandrin est si vraiment à lui que, dès la première heure, on va pouvoir en composer la parodie... Sa métrique est d'un nombre admirable, multiple, complexe, retors ; il excelle à l'agencement des sonorités lentes qui tout à coup se relèvent d'un trille imprévu, et par le contraste de son prosaïsme intentionnel avec la magnificence de ses rimes, il engendre pour l'œil, pour l'oreille, pour l'esprit, des effets de surprise qui nous sont un ravissement. » (*Correspondant* du 10 juin 1908).

L'œuvre théâtrale de Coppée est, dans son ensemble, honnête et patriotique, mais l'amour y tient une place considérable et n'est pas toujours dépeint avec le tact nécessaire. Classique par le choix des sujets, par la division en cinq actes avec exposition, nœud et dénouement, par le développement logique des motifs ou mobiles qui poussent les personnages à l'action, Coppée dramaturge est romantique par le soin qu'il apporte au décor, au costume, à la couleur locale, à l'apparente exactitude historique. Héritier d'une double tradition, il empruntera à l'une et à l'autre sans apporter une formule nouvelle :

« Ses cas de conscience sont émouvants, ils ne sont pas inédits, et trop souvent l'action aux effets tout extérieurs prend le pas sur le drame intime de la conscience, en sorte que ce sont plutôt les nerfs du spectateur qui sont intéressés ; ses drames sont bien construits, mais certains auraient peut-être gagnés à être ramassés en moins de cinq actes ; ses discours sont habilement ordonnés, mais ils sentent parfois la rhétorique ; sa mise en scène est brillante mais c'est souvent de l'action « en dehors », du décor, un essai de reconstitution historique plutôt que la traduction d'un drame intérieur. Des admirateurs de Coppée l'ont appelé le Ponsard du romantisme, ou encore un romantique assagi. C'est, avec l'intention de dire son mérite, marquer en même temps ses limites. Si son nom doit rester parmi ceux qui ont illustré le théâtre en vers, ce sera surtout à titre de témoin, ce ne sera pas comme celui d'un des maîtres de ce théâtre. »

Il est temps maintenant de conclure. Nous ne saurions mieux faire que de citer une dernière fois M. Le Meur, dont la thèse s'achève sur ce « bilan exact de l'actif et du passif de Coppée » :

« Certes, il n'est pas au nombre des plus grands poètes, de ceux qui, par de nouveaux symboles, donnent une expression inédite aux sentiments les plus profonds et les plus universels de l'âme humaine. Mais ses vers solliciteront toujours ceux et celles qui vivent discrètement de la vie intérieure et qui demandent à la poésie de traduire les émois délicats, les frissons d'une âme timide mais fervente. Il est le poète qui a su rendre comme personne, Musset et Sully-Prudhomme exceptés, les mélancolies, les rêves qu'on ébauche sans oser les exprimer, les complications sentimentales ; le poète non pas des bruyants désespoirs, mais des nostalgies à peine avouées, des détresses réelles mais qui se cachent, de l'humble souffrance et de la résignation courageuse ; enfin le poète non pas des spectacles grandioses, de la cime des forêts, des fleuves impétueux ou des rochers sauvages, mais des humbles décors où s'abrite la pudeur des sentiments contenus, le poète d'un délicat impressionnisme et d'un réalisme familier. »

* *

Nous ne pouvons que signaler par manière d'appendice la thèse secondaire de M. l'abbé Le Meur : *L'Adolescence et la jeunesse d'Eugène-Melchior de Vogüé, d'après des documents inédits* (gr. in-8 de 78 p., 10 f. ; même editeur).

La publication récente d'un *Journal* que toute la presse a longuement commenté et dont l'*Ami* a lui-même parlé le 9 mars dernier (p. 159) a remis sur le plan de l'actualité la personnalité un peu oubliée du vicomte de Vogüé. Le livre de M. Le Meur, qui utilise des documents inédits fournis par la famille, aidera puissamment à faire comprendre et estimer cette « personnalité », en formation pendant les années 1848-1871.

Comptes rendus Bibliographiques

A. MOLIEN, prêtre de l'Oratoire. **La liturgie des Saints.** *Leur culte en général.* — In-8 couronne de 208 p., franco 15 f. 40. — Aubanel Aîné, 15, place des Etudes, Avignon.

Dom CABROL, Abbé de Farnborough. **La Messe en Occident** (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses). — In-12 de 240 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

Dom Bernard BOTTE, O. S. B. **Les origines de la Noël et de l'Epiphanie,** *Etude historique.* — In-8 de 108 p., 18 f. — Louvain, Abbaye du Mont-César.

I. — Après avoir étudié dans un précédent ouvrage fort apprécié des liturgistes (*La Prière de l'Eglise,* t. II : *L'Année liturgique,* Paris, Letouzey) la partie de l'année liturgique qui comprend les fêtes du Temporal, le P. Molien se devait à lui-même de compléter son œuvre par un travail relatif au Sanctoral. Le présent livre constitue une réalisation initiale de ce dernier. Ayant pour objet le culte des saints en général, il doit, annonce la Préface, être suivi de deux autres : « Dans le deuxième... seront réunis... ceux qui ont assisté le Sauveur à sa naissance ou pendant sa vie, » c'est-à-dire la Sainte Vierge, S. Joseph, S. Jean-Baptiste, les saints anges. « Le troisième volume étudiera le Propre et le Commun des saints. »

Parmi les notions générales d'une science, l'histoire vient en premier lieu. C'est donc par elle que débute le livre ; d'ailleurs elle ne cessera pas d'y occuper une place importante. Dans cette partie, l'auteur s'attache à découvrir l'origine et à suivre l'évolution du culte décerné aux saints par l'Eglise : limités d'abord aux martyrs et consistant en des veillées funéraires, les hommages des fidèles vont bientôt en s'amplifiant ; le culte se propage dans les églises élevées auprès des tombeaux, puis dans celles où s'accomplissent des translations de reliques, enfin dans celles qui empruntent les fêtes des communautés étrangères. Après les martyrs, on en vient à honorer les évêques, puis les simples confesseurs. Ainsi se forment peu à peu les calendriers et les martyrologes, parmi lesquels le martyrologe hiéronymien donne lieu à un examen spécial.

La pratique actuelle de l'Eglise nous conduit ensuite à considérer la nature du culte rendu aux saints, les édifices construits en l'honneur de certains d'entre eux et qui sont l'objet d'une bénédiction ou consécration (d'où une étude sur les titulaires, les patrons et les dédicaces) et les fêtes consacrées aux saints en général : Toussaint, fête des Saintes Reliques.

Cet ouvrage, fortement documenté, se lit avec le plus grand intérêt. L'auteur se préoccupe d'y montrer comment le culte, dans l'Eglise, s'est développé progressivement, sous la pression des circonstances et de la piété des fidèles comme sous le contrôle de la hiérarchie, qui plus d'une fois est intervenue pour parer à certains inconvénients. Il se tient également éloigné d'un symbolisme exagéré et d'un rationalisme qui voudrait voir dans le paganisme la source des honneurs rendus aux saints. Une simple remarque : p. 81 il est fait mention des délais imposés par Urbain VIII pour les causes de béatification et de canonisation ; il eût été plus opportun de se référer aux prescriptions du livre IV du Codex, et en particulier du canon 2101, sur ce point.

II. — Nombreuses sont les questions qui concernent les origines de la messe en Occident et ses vicissitudes suivant les temps et les lieux. Le but du présent livre n'était pas de les traiter dans le détail. S'adressant, non à des spécialistes, mais à des fidèles cultivés désireux de s'instruire, il devait donner simplement à ceux-ci, en un abrégé aussi clair que possible, les dernières conclusions de la science. Nul n'était mieux qualifié, pour réaliser ce programme, que le R^me^ Dom Cabrol, dont *Le Livre de la Prière antique* est universellement connu, qui a publié des articles remarquables dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* et à qui la présente collection doit déjà un volume sur *Les livres de la Liturgie latine.* Objectif dans son exposé, l'auteur n'a pas pour autant renoncé à faire œuvre personnelle : très informé sur l'ensemble de la question, il n'hésite pas à se séparer d'auteurs réputés, tels que Mgr Duchesne, quand ses recherches l'y ont conduit, et d'un mot il en indique les raisons. Il se borne aussi à l'essentiel, sans s'arrêter aux controverses ou à l'examen des points et documents qui demanderaient de plus amples explications. Toutefois, à l'intention de ceux qui désireraient entreprendre une étude plus approfondie, il renvoie, à l'occasion, à des travaux spéciaux, après avoir muni chaque chapitre d'une bibliographie.

Dom Cabrol, dès le début, ne fait aucune difficulté d'admettre que la messe, « telle qu'elle est aujourd'hui, se présente pour un profane et même pour un bon nombre de fidèles, sous une forme assez compliquée. Les cérémonies, les lectures, les chants, les formules se suivent sans révéler beaucoup de méthode et de logique. C'est une mosaïque assez composite et, il faut l'avouer, d'un aspect un peu incohérent » (p. 9). Pour avoir l'explication de ce fait, il faut recourir à l'histoire. Grâce à elle, on distingue à l'origine deux sortes de synaxes : l'une avec offrande du saint sacrifice et calquée sur la Cène, l'autre aliturgique et imitant la pratique des synagogues juives. Puis ces deux réunions se soudent, tout en restant distinctes, et forment les deux parties de la messe.

Jusqu'à la fin du IV^e^ siècle, il n'existe pas de distinction entre les différents rites, une certaine liberté, en fait de gestes et de prières, étant par ailleurs laissée à ceux qui présidaient les assemblées. Peu à peu, les différences apparaissent et se précisent. L'Orient adopte une liturgie particulière. En Occident, malgré un ensemble de similitudes qui manifestent une réelle unité, des divergences de détail ne laissent pas que de subsister. L'auteur est ainsi conduit à étudier, en des chapitres séparés, la messe en Afrique, à Rome, à Milan, en Espagne, en Gaule, en Irlande. Si le rite romain finit par prévaloir, ce n'est pas sans subir l'influence des autres. Les Papes, de leur côté, opèrent des suppressions, des additions, des transpositions. Une évolution continue se produit donc ; pour en faire mieux suivre les étapes, des tableaux récapitulatifs font comme le point après chaque grande période, jusqu'à l'époque actuelle. Pour terminer, des *excursus* traitent des noms de la messe, des chants qu'on y exécute, de la tenue des fidèles et des gestes liturgiques, des livres de messe et des diverses sortes de messes.

En ce livre on trouvera un guide éclairé qui permettra de discerner, au milieu des détails, les grandes lignes architecturales de l'édifice liturgique qu'est la messe et d'en admirer la majesté.

III. — *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie* inaugure une collection qui a pour titre « Textes et études liturgiques. » Rédigée en langue française, elle groupera, nous informe-t-on, « des textes et des travaux liturgiques à caractère strictement scientifique. » Elle comprendra « des éditions de documents nouveaux, ou imparfaitement publiés, ou d'accès difficile, et des travaux originaux de réelle portée scientifique, dans le domaine de l'histoire et de la doctrine liturgiques. » Publiée sous la direction de Dom Capelle, abbé-coadjuteur du Mont-César, cette collection comblera une lacune et contribuera puissamment au progrès de la science liturgique.

Pour qui aborde l'histoire de la Noël et de l'Epiphanie, deux questions se posent : 1° Pourquoi deux fêtes différentes et si proches, l'une le 25 décembre, l'autre le 6 janvier ? 2° Quel fut, à leur origine, leur objet précis ? Dans l'état actuel de la science, une réponse péremptoire ne saurait être donnée à ces questions, car les documents sont rares ou peu concluants. Même quand on a, comme Dom Botte, scruté minutieusement ceux-ci pour en tirer tous les renseignements qu'ils peuvent donner, on est encore, sur bien des points, réduit aux hypothèses. C'est ce que l'auteur, avec un louable souci de la vérité, a tenu à souligner, et ses affirmations s'enveloppent de prudentes réserves qui laissent place pour une revision ultérieure.

Tout d'abord, fait hors de doute, c'est seulement au IVe siècle qu'on constate l'apparition de la fête de la naissance du Christ, qui se célèbre en Occident le 25 décembre et en Orient le 6 janvier. Pour justifier ces dates, on ne saurait faire appel à la tradition, car cette dernière n'existe pas, ou serait tout aussi favorable au 20 mai qu'au 6 janvier en Orient. Certains ont voulu s'appuyer sur un calcul conjectural partant des données évangéliques, mais D. B. rejette cette opinion comme peu vraisemblable et se rallie à celle qui rencontre une faveur de plus en plus générale aujourd'hui : le 25 décembre a été choisi à Rome pour contrebalancer la fête païenne du renouveau du soleil qui se célébrait ce jour-là. Pour l'Orient, dont on s'était moins occupé jusqu'ici, l'origine semble être identique : la Nativité, qui paraît avoir pris naissance à Alexandrie, s'oppose, elle aussi, « à une fête païenne. Cette fête était celle de la naissance d'un dieu, — qu'il s'agisse de l'Aïon, de Dionysos, d'Osiris ou d'un autre, — identifié avec le soleil, et elle paraît être en rapport avec une ancienne date du solstice d'hiver. » Le 6 janvier, il y avait aussi, chez les païens, des traditions relatives aux fontaines ou aux fleuves, et on avait coutume d'y puiser de l'eau à laquelle on attribuait ce jour-là des propriétés merveilleuses. Cette circonstance aurait engagé certaines Eglises à joindre au souvenir de la naissance du Christ celui de son baptême ou du miracle des noces de Cana.

L'objet de la fête apparaît donc nettement déterminé : en Occident, c'est la naissance du Christ ; en Orient, à l'Epiphanie-nativité s'ajoute la notion de l'Epiphanie-baptême. Mais voici que bientôt l'Occident adopte la fête du 6 janvier et l'Orient celle du 25 décembre. Dès lors un dédoublement se produit. A Rome l'Epiphanie sera consacrée à l'adoration des Mages ; en Orient, après l'institution de Noël, elle commémorera uniquement le baptême de Jésus et le miracle de Cana, qui passeront à leur tour dans la liturgie occidentale, ce qui explique l'antienne de *Magnificat* des 2es Vêpres de l'Epiphanie : « *Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus* etc. »

Toute cette théorie n'est pas absolument certaine, l'auteur le reconnaît le premier ; mais elle a le mérite d'offrir la plus grande vraisemblance et de s'accorder le mieux avec les faits historiquement établis.

En appendice du livre, se trouve le texte du *De solstitiis*, petit traité passé dans des collections d'homélies attribuées à S. Jean Chrysostome.

Georges GOYAU, de l'Académie française. **Les grands desseins missionnaires d'Henri de Solages (1786-1832).** In-12 de 296 p., avec quatre gravures hors texte, 15 f. Paris, Plon. — **Les Prêtres des Missions Etrangères.** In-12 de 288 p., 15 f. (Collection « Les Grands Ordres monastiques et Instituts religieux »). Paris, Bernard Grasset.

I. — Dans l'histoire religieuse de la première moitié du XIXe siècle, Henri de Solages est resté jusqu'ici à peu près inconnu. Il vient enfin de trouver un historien éminemment qualifié pour écrire sa vie d'apôtre et sa mort tragique.

Au début du XIXe siècle, les Missions piétinaient ou fléchissaient : elles avaient cruellement souffert des bouleversements de l'Europe, et en beaucoup d'endroits le protestantisme avait pris sur elles un avantage trop réel. Or, il y avait en France un prêtre séculier qui savait combien, en Océanie et à Madagascar, la Réforme avait devancé l'Eglise romaine : c'était Henri de Solages.

Il résolut de réparer ce retard et d'organiser, en ces régions délaissées, des missions catholiques. Il se préparait à faire figure de conquérant pour la cause du Christ. Mais ses grands desseins furent contrariés.

L'Océanie, tout d'abord, lui fut fermée. M. Goyau raconte comment le ministère Polignac, après avoir encouragé M. de Solages et lui avoir promis aide et subsides, lui retira tout concours et comment, malgré beaucoup d'instances, il ne put obtenir des Instituts religieux et des œuvres missionnaires les collaborations et les subventions souhaitées.

L'Ile Bourbon l'attira alors. Il s'embarqua pour cette destination, pensant que, de là, il pourrait poursuivre la réalisation d'un autre rêve, atteindre à Madagascar les âmes malgaches. Après une traversée qui dura plus de trois mois, il arriva à Bourbon où l'attendait la charge de Préfet apostolique. La proximité de la grande île l'obsédait : il fit ses préparatifs en vue d'une première reconnaissance. Sans être matériellement soutenu ni moralement encouragé, il partit un jour de juillet 1832. A Madagascar, il se heurta aux missions protestantes, à la xénophobie de la reine Ranavalona, à l'esprit machiavélique du prince Coroller, gouverneur de Tamatave. Débarqué dans ce port, il attendit en vain l'autorisation demandée pour pénétrer à l'intérieur du pays. Il voulut se rendre à Tananarive ; mais, en cours de route, à Andevoranto, il fut arrêté sur l'ordre de Coroller et, n'ayant pas voulu rebrousser chemin, il succomba à la fièvre, à la faim, dans une pauvre case où il était séquestré. Les circonstances de sa mort étaient toujours restées mystérieuses. M. Goyau a pu cependant réunir quelques documents et témoignages qui permettent d'y projeter un peu de lumière : Henri de Solages préféra mourir plutôt qu'abandonner l'œuvre entreprise. Sa tombe vient d'être retrouvée, — le P. Lhande, dans un épilogue, explique en quelles circonstances, — et l'on parle d'introduire sa cause à Rome.

Par l'intérêt de la vie qu'il retrace, et par l'appui qu'il peut apporter au succès de la cause du serviteur de Dieu, le livre de M. Goyau s'impose à la pieuse attention des catholiques.

II. — Le même historien a voulu retracer les origines, le développement et l'activité de cette société de missionnaires d'élite qui s'appelle « les Prêtres des Missions Etrangères ».

Curieuse histoire que celle de cette auberge parisienne de la Rose Blanche, qui fut le point de départ de cette Société ! A l'aide de documents nouveaux, M. Goyau nous montre l'idée de mission se formant progressivement dans la mystérieuse Compagnie du Saint-Sacrement, dans les associations dévotes qui s'appelaient les *Aa*. Pour la première fois, nous surprenons, dans la France religieuse du milieu du XVIIe siècle, des courants de ferveur et d'action qui devaient aboutir bientôt à l'évangélisation de l'Extrême-Orient,

La Société des Missions Etrangères va là-bas, non pour s'y installer à jamais, mais pour y former des clercs indigènes qui peu à peu la remplaceront. Son rôle à elle est d'aider ainsi les chrétientés à se former avec un sacerdoce du terroir. Au moment où le pape Pie XI préconise avec tant de force la formation des clergés indigènes, le coup d'œil rétrospectif de M. Goyau sur les origines des Missions Etrangères est doublement d'actualité.

Le centre de la Société, c'est le Séminaire parisien de la rue du Bac. Rien de plus pittoresque et de plus émouvant que la visite de cette maison, « Ecole polytechnique du martyre ». Quel est exactement l'état d'esprit de ces clercs qui vivent et prient, quotidiennement, parmi les souvenirs des martyrs ; comment la gaieté, si frappante chez eux, n'est nullement incompatible avec l'obsession des plus tragiques souvenirs ; comment il y a parfois émulation entre l'héroïsme des clercs et celui des parents qui les sacrifient, M. Goyau l'explique en s'aidant d'une foule de documents sur la vie intime du Séminaire.

Puis il nous fait connaître, dans les lointaines chrétientés, la vie des missionnaires, moins dangereuse assurément aujourd'hui qu'il y a un demi-siècle, mais pourtant toujours menacée. Et le volume s'achève par une exacte mise au point de ce que doivent à cette Société la France et le Saint-Siège.

Collection « Les Maîtres d'une génération ». **Paul Bureau**, par Pierre MÉLINE. — In-8 de 160 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

Figure très intéressante que celle de Paul Bureau, ce professeur de notre Institut catholique de Paris qui, paradoxalement, se prétendait « aussi libre qu'eût pu l'être un franc-tireur ! » De fait, on se rappelle la véhémence avec laquelle il intervint, de 1890 à 1920, dans tous les débats qui, tour à tour, passionnaient l'opinion. C'étaient le scientisme, l'avènement de la science des sociétés, l'affaire Dreyfus, les questions économiques et les problèmes ouvriers, les Universités populaires, les prodromes de changements dans l'esprit international, les progrès du laïcisme et la crise aiguë des mœurs, l'effort religieux de l'élite et l'apostasie des masses, la plaie de plus en plus béante de la dénatalité, tandis que la démocratie s'installait... Paul Bureau voulut jouer entre les catholiques trop attachés aux formes anciennes, qu'il estimait périmées, et les « gens de gauche » le rôle de truchement et de pacificateur. Il fut lui-même catholique convaincu et pratiquant, mais se situant aussi à gauche que possible, aux rangs les plus avancés dans l'armée républicaine et démocrate. Certes, il a rendu d'immenses services ; mais le décret d'*Index* (17 mars 1908) qui frappa son ouvrage principal : *La crise morale des temps nouveaux,* montre qu'il ne fut pas exempt d'erreur. Bureau donna l'exemple de la soumission et fut maintenu, avec certaines restrictions de détail, dans sa chaire de l'Institut catholique.

M. Méline nous détaille cette curieuse et originale figure ; il le fait avec tact et délicatesse, avec une sympathie non déguisée, qui sait toutefois garder la juste mesure là où d'autres pourraient s'estimer en droit d'apporter plus de restrictions.

P. GARÉNAUX, C. SS. R. **Sur les pas de Jésus-Christ.** *Courtes méditations tirées de l'Evangile.* — Un vol. in-12 de VII-684 p., 18 f. — Paris, Téqui. 1932.

Ces méditations sont brèves : 3 à 4 pages chacune. Elles s'attachent à considérer les principales vertus, moins en elles-mêmes que dans la manière dont Jésus ici-bas les a pratiquées. Pour cela chaque méditation se développe autour d'un trait de l'Evangile : exemple ou parole du Maître. L'auteur présente d'une manière vivante la scène évangélique ; il indique plutôt qu'il ne développe les sentiments qu'elle doit exciter dans l'âme, estimant avec raison que chacun doit parler à Dieu suivant ses besoins particuliers et ses dispositions intimes. Pas d'érudition ni d'appareil scientifique : le style reste simple, comme il convient à un cœur à cœur avec Dieu. Les points ne sont pas multipliés : il y en a deux seulement : dans le premier l'exemple de Jésus nous est montré ; dans le second, le devoir qui en découle pour nous.

Le cadre général du livre a quelque chose d'un peu artificiel. L'auteur emprunte à S. Alphonse la nomenclature et l'ordre de 12 vertus : foi, espérance, charité envers Dieu et envers le prochain, pauvreté, pureté, obéissance, humilité, mortification, recueillement, oraison, abnégation ; il attribue une vertu à chaque mois, et lui consacre non pas 30, mais 22 méditations. La première nous invite toujours à l'imitation de Jésus, les deux dernières à l'imitation de Marie et de S. Alphonse.

On voit à ces traits que l'ouvrage convient surtout aux disciples de celui-ci : religieux, religieuses, et chrétiens formés à son école. Mais il peut aussi être mis avec fruit entre les mains d'un public beaucoup plus large ; par sa division même, il se prête fort bien à la méthode des « probations » mensuelles ; son caractère doctrinal et pratique à la fois permettra à beaucoup d'âmes de mieux connaître, imiter et aimer Notre-Seigneur.

D. Boniface WEHRMULLER, O. S. B. **Le Commandement royal.** — Un vol. in-8 de 312 p., 15 f. — Mulhouse, Editions Salvator. 1932.

Cet ouvrage, écrit en allemand par l'abbé de Saint-Boniface, a été traduit par M. l'abbé Gautier. Le style est soigné même dans la traduction, et émaillé de nombreuses citations, en prose ou en vers, et de traits pittoresques qui soutiennent et stimulent l'attention du lecteur, tout surpris et charmé de ne pas souffrir ici de la proverbiale lourdeur des écrivains de langue germanique.

Ce « commandement royal », c'est celui de l'amour du prochain. L'auteur dit l'essentiel, en une trentaine de pages, sur la nature de l'amour ; mais il ne s'y attarde pas ; il nous parle au contraire longuement des défauts contraires à la charité, des dons qu'elle inspire, des différentes classes d'hommes qui en sont l'objet, des récompenses de la charité ici-bas et au ciel, des modèles de charité fraternelle que sont le Christ et les Saints. Tout cela est distribué en quelque quatre-vingts petits chapitres qui semblent avoir été à l'origine de courtes instructions faites à des moines.

D'instinct nous sommes allés d'abord au chapitre (p. 222-25) consacré à l'amour de la patrie : ce n'est pas un hitlérien qui y parle, ni même un allemand, mais un frère en Jésus et en l'Eglise, et c'est une douceur réconfortante de se sentir pleinement d'accord avec un religieux dont la charité chrétienne est si parfaite qu'elle donne sa fleur exquise : la politesse la plus courtoise.

L'abondance des aperçus, la variété des citations et des traits, la sûreté doctrinale permettent de recommander cet ouvrage comme un très bon livre, soit pour servir de lecture spirituelle, soit pour permettre à nos confrères un large renouvellement de leur documentation en vue de la prédication sur « le commandement royal ».

J. DUPERRAY. **L'Evangile au cercle d'études.** — In-12 de 64 p., 3 f. 50. — Paris, *Spes.* 1933.

L'*Ami* (26 nov. 1931) a mentionné avec éloges la méthode préconisée par M. D. pour faire étudier avec fruit l'Evangile au cercle d'études. Voici en quoi elle